

DESPRE REFUZUL UMORULUI CA BATJOCURĂ LA KANT ȘI RORTY, NEKANTIANUL KANTIAN

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

On the Refusal of Humour as scorn in Kant and in Rorty, the non-Kantian Kantian. The presentation approaches Kantian Ethics, selecting for an oriented discussion, first, of the Kantian interest in the disinterested good. In Kant, “Reason creates for itself the idea of a spontaneity”, an indication for and a fertile background of the discussion of the Kantian connection between the (rigors of) Reason and Freedom, which opens then the path, among other topics (in what interests us for the announced discussion), for the understanding of the Kantian ethical choice. The duality of human situation rational and non-rational, sensuous, animal-like creates multiple complexities in the confrontation and senses and intellect and reason in managing a righteous moral life, a correct life, in front of the social forum and the inner one, too. People are actors and acted upon, but when one is adopting the moral Kantian paradigm of conceiving all human beings as ends-in-themselves understands the special status of the human being, the ethical purposiveness of human existence. The second moment in this communication concerns the description of the Kantian rejection of scorn amid a conception of humour as incongruity. In Kant, ethics has to be a guiding presence in all social activities. Among these activities humour is the least examined and most volatile from an ethical standpoint (although, nowadays, political correctness tends to “correct” and prevent this deficiency by cancelling individual freedom and choice). In the *Critique of Judgement*, Kant states: “In everything that is to excite a lively laugh there must be something absurd (in which the understanding, therefore, can find no satisfaction). Laughter is an affection arising from the sudden transformation of a strained expectation into nothing”. Here is the main aspect and meaning of the Kantian theory of incongruity. At the same time, in Kantian view humour represents a type of “the play of thought.” It is an event a bodily happening triggering “the affections of hope, fear, joy, wrath, scorn, are put in play ...alternating every moment; and they are so vivid that by them, as by a kind of internal motion, all the vital processes of the body seem to be promoted”. Given the special status of the human being, assured by Reason, all these are to call for the attention of Reason and morals and for the rejection of certain aspects, such as scorn. Thus, the third moment of the presentation capitalizes on the previous two, mentioned above, and emphasizes the paradoxical Kantianism found in the Rortian rejection of all-dissolving irony and of all forms of cruelty. In ironism, a philosophical attitude to life, ethos, pathos and others, different from irony, lays the Rortian hope for the possibility and accomplishment of solidarity. Rortian ironism is a paradoxical type of Kantianism emancipated from, or, hoping for an emancipation from metaphysical foundations.

Keywords: kantian reason, humanity formula, refusal of scorn, ironist, ironism.

Centrul de interes al acestui studiu este *binele dezinteresat*, sub aspectul unor nuanțări particulare de tip pragmatist, pe care le considerăm de interes filosofic deosebit, acest bine fiind văzut ca presuposiție a ceea ce presupune refuzul cruzimii, precum și ca fațetă și concept corelativ pentru imperativul categoric kantian și pentru ironismul rortian. Această noțiune, binele dezinteresat, reprezintă un punct de pornire, dar și un reper de pus în discuție din nou, după multiple nuanțări ocazionate de o discuție a filosofiei morale la Immanuel Kant și a eticii ironiste la Richard Rorty, interpretată ca un alter ego al formulei umanității la Kant (ceea ce enunțăm ca teză a studiului); și, per ansamblu, ca noțiune filosofică fascinantă, dar care nu va fi aici exhaustiv discutată ori clarificată definitiv.

Tocmai discuția este interesantă. O societate utilitaristă a binelui interesat ar fi monstruoasă, cu atât mai mult din perspectiva eticii kantiene bazată pe îndatorire. Criticile lui Kant la adresa utilitarismului resping valoarea morală a acțiunii pe baza fericirii ori pe baza mulțumirii aduse celor mai mulți de o anumită decizie sau acțiune. Obiecția și refuzul kantian au la bază o esențială devalorizare a individului, inclusiv, *mutatis mutandis*, a celor care ar beneficia de pe urma utilitarismului. Dacă acționează motivați de calcule utilitare, atunci oamenii sunt doar un fel de automate. Dacă evaluăm bunăstarea și interesele oricărei persoane în raport cu obținerea unui folos considerat bun valoros, atunci folosul guvernează societatea și chiar binele și ceea-ce-este-bun devin valori degradate la nivel cvasieconomic, într-un univers guvernat de calcul și de folos. Poate fi acesta un univers uman?

Sau, fie și într-o cheie mai puțin înaltă, ne putem întreba dacă, într-un univers care evaluează exclusiv uzul și folosința, individul uman mai are rost să fie și altceva decât un subiect-obiect de uz. Omul devine într-un astfel de univers un mijloc. Mai poate evolua? Mai poate iubi? Mai poate spera? Mai poate practica vreo credință? Ar mai avea omul rezervat vreun tărâm spiritual care să-i fie particular? Ar mai avea acestea și poate și altele conexe unui specific cultural, spiritual, inefabil și metafizic uman vreun sens? Sacrificarea unui individ pentru ceilalți s-ar petrece curent, fără dezbateri. Ar fi posibil, de exemplu, să se justifice sacrificarea unui individ pentru beneficiile altora dacă calculele utilitare promet mai multe beneficii. A face acest lucru ar fi cel mai rău exemplu de a trata pe cineva cu totul ca pe un mijloc și nu ca pe un scop în sine.

Putem vorbi despre un anumit pragmatism la Kant?¹ Considerăm că această fină nuanță de pragmatism începe cu rolul crucial al intuiției și al antinomiilor.

¹ Intuiția unui filon pragmatist care subîntinde istoria filosofiei universale a fost propusă de autoare, sub metafora „ca o linie întreruptă”, încă de la susținerea tezei de abilitare și atinsă în Henrieta Anișoara Șerban, *Neopragmatism și postliberalism. Un Weltanschauung contemporan*, ediție bilingvă, București, Editura ISPRI, 2021. Oricât de surprinzătoare ar fi ideea unui pragmatism kantian în tensiune cu metafizica kantiană, se pare că posibilitatea este recent explorată de mai mulți cercetători. Spre ilustrare, putem oferi lucrarea editată de Gabriele Gava și Robert Stern, intitulată *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy* și publicată la Routledge în 2016, care dezbate tocmai compatibilitatea dintre argumentele transcendente și un punct de vedere pragmatist. Considerăm că putem afirma că anumite presuposiții pragmatiste care vin din intuiții pot fi făcute pentru a putea înțelege lumea și pentru a putea acționa în lume.

În *Critica rațiunii pure*, Kant arată că gândurile fără conținut (intuitiv) sunt goale, în timp ce intuițiile fără concepte sunt oarbe². Antinomiile propuse de Kant sunt intuiții surprinzătoare, contradictorii, constituite din teze și antiteze asociate așa, două câte două, pe care le interpretăm în acest studiu, în sensul că este pragmatic să acceptăm o flexibilitate a antinomiilor, care se răsfrânge într-o flexibilitate a fundamentului metafizic, pentru a îngădui adecvări contextual-locale, necesare unei înțelegeri a lumii după caz și context, în vederea posibilității de a acționa în ea.

De asemenea, conform *Criticii rațiunii pure*, Kant nu renunță la ideea metafizică de „totalitate absolută, care ține doar ca o condiție a lucrurilor în sine”, dar consideră că aceasta nu poate fi total deconectată de posibilitatea de a o „aplica aparențelor”³. De fapt, la Kant, conflictul facultăților este generat de existența unor sfere diferite de aplicabilitate a acestor facultăți cu rol principal în explicarea acestor aparențe pe care individul pe întâlnește în lume și care pot fi, ele însele, conflictuale. Prima Antinomie susține că lumea are un început în timp și spațiu, și că nu are început în timp și spațiu. Cea de-a doua antinomie arată că fiecare substanță compozită este făcută din părți simple și că nimic nu este compus din părți simple. Teza celei de-a treia antinomii este că agenții ca noi înșine au libertate, iar antiteza ei este că ei nu au. A patra antinomie conține argumente atât pro, cât și împotriva existenței unei ființe necesare în lume. Toate aceste antinomii pot fi sursă de perplexitate. Aceasta ultima este deosebit de surprinzătoare în calitatea ei de a acoperi toate situațiile posibile din perspectiva principiului antropic, *avant-la-lettre*.

Kant respinge idealismul materialist, cu alte cuvinte nu continuă nici proiectul idealist al lui Descartes și nici pe cel al lui Berkeley. Descartes considera că, odată ce este conștient de propria existență, este valid să considere și care obiecte din spațiul înconjurător există, deducând o confirmare suplimentară pentru această convingere din ideea că Dumnezeu există, deci nu l-ar fi creat dotându-l cu simțuri înșelătoare. Ca urmare, dovezile provenite de la simțurile sale pot fi luate în considerare. Dar pentru Kant cunoașterea obiectelor externe nu poate fi de tip inferențial, iar capacitatea de a fi conștient de propria existență („argumentul *cogito*”, al lui Descartes) presupune deja acea existență a obiectelor în spațiu și timp în afara

² Imm. Kant, *The Critique of the Pure Reason*, ed. 1787, Werner Pluhar's translation, Indianapolis, Hackett, 1996, p. 75. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. a III-a, ediție îngrijită de Ilie Pârvu, București, Editura IRI, 1998, p. 46. Ideea apare, deși mult transfigurată, și în Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 100: „Și astfel sunt posibile imperative categorice prin faptul că *ideea libertății mă face membru al unei lumi inteligibile* [subl. ns.], prin care, dacă eu aș fi singur, așa ceva, toate acțiunile mele, ar fi totdeauna conforme cu autonomia voinței, deoarece însă eu mă privesc totodată ca membru al lumii sensibile, ar trebui să fie conforme, care trebuie categorică reprezintă o propoziție sintetică a priori prin faptul că peste voința mea afectată prin poftă senzuală se mai adaogă încă ideea aceleiaș voințe pure practice prin sine însăși, dar aparținând lumii inteligibile și cuprinzând suprema condiție rațională a celei dintâi; *aproape așa cum la intuițiile lumii sensibile se adaogă concepte ale intelectului, cari pentru sine însele nu însemnează nimic decât forma legală în general și prin aceasta fac posibile propoziții sintetice a priori, pe care se întemeiază toată cunoașterea unei naturi* [subl. ns.]”

³ *Ibidem*, p. 534.

subiectului gânditor, cugetător, cunoscător. În *Critica rațiunii pure*, spațiul și timpul sunt trăsături formale ale modului în care percepem obiectele și nimic din ceea ce există independent de noi sau din proprietățile, sau relațiile între ele, de tip lucrul în sine, nu transpare⁴. Putem formula ideea calificând drept „aparitii” obiectele (din spațiu și timp). Această modalitate de a concepe lumea este „idealism transcendent” propus de lucrarea *Critica rațiunii pure* pentru prima oară în 1781.

Acest idealism transcendent este de fapt o formă de „fenomenalism”⁵ pe care o vom expune în partea a doua a acestui studiu într-un mod nuanțat, cu toate precauțiile sugerate de anumite tradiții interpretative preexistente sau, dincolo de acestea, cu refuzul metafizicii și cu *ironismul* la Richard Rorty. Ca „fenomenalism”, filosofia kantiană se apropie totuși de idealismul lui Berkeley, deși Kant a avut în vedere să precizeze aspecte sub care se diferențiază de acesta⁶. Unele interpretări mai recente⁷ apreciază temerar că idealismul transcendent kantian nu este deloc o teorie metafizică sau ontologică, iar această direcție „neortodoxă” dă prin reverberațiile stărnite greutate și interpretări proprii despre filosofia lui Rorty ca filosofie „nekantian-kantiană”.

Abordând filosofia morală kantiană, vizăm o analiză orientată, care are în centrul său interesul kantian pentru binele dezinteresat. La Kant, „Rațiunea își creează ideea unei spontaneități care poate, de la sine, să înceapă să acționeze – fără, adică, să fie precedată de o altă cauză prin care este determinată să acționeze la rândul său, conform legii conexiunii cauzale”⁸. Având drept principiu suprem al moralității imperativul categoric – un principiu necondiționat, rațional, necesar și obiectiv –, toate cerințele morale i se subordonează și sunt raționale, necesare și într-o cheie contemporan-pragmatică, le putem aprecia drept „firești”, din perspectiva existenței și funcționării unui imperativ categoric. Aspectul raționalității cerințelor morale era prezent și la Hobbes, Locke sau Toma de Aquino, dar abordau alte dimensiuni decât cele kantiene: la Hobbes, erau principii instrumentale care, deși morale, erau în slujba satisfacerii dorințelor individului, pe când la Locke sau Toma de Aquino sunt acele principii raționale externe pe care le descoperă rațiunea. Dar conformarea kantiană față de imperativul categoric este și ceva mai mult, un principiu non-instrumental sau dincolo de instrumental. Iată cu acest prilej o deschidere morală deosebită specifică ființei umane raționale. Principialitatea

⁴ „Există o corespondență imediată între gândire și realitate la nivelul principiilor intelectului, principii care erau considerate ca fiind și ale lucrurilor”. Claudiu Baciu, „Caracterul substanțialist al «lucrului în sine» kantian”, *Revista de filosofie*, vol. LXX, nr. 6, 2023, pp. 591–599 (592).

⁵ Teza îi aparține lui P. F. Strawson, care o argumentează în lucrarea *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.

⁶ H. Allison, „Kant’s Critique of Berkeley”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 11, 1973, pp. 43–63.

⁷ H. Allison, „Transcendental Idealism: The Two Aspect View”, Ouden and Moen (eds.), *New Essays on Kant*, 1987, pp. 155–178.

⁸ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 561.

imperativului categoric participă la surprinderea singularității umane⁹. Căci doctrina kantiană arată că o voință rațională trebuie privită ca autonomă, deci liberă, în sensul că individul își dă legea prin care se constrânge.

Ca principiu moral, imperativul categoric este un tip de afirmare a unui idealism puternic, special și fără precedent o afirmare a voinței autonome ca lege care întărește legitatea, moralitatea, socialitatea și afirmarea de sine, în același timp. Această concepție specială despre rațiune este o concepție a imperativului categoric, se bazează pe o concepție specială despre raționalitate care se autoguvernează spre aspirații morale, ale binelui, total detașată de aspirațiile privind satisfacțiile empirice (Hume), materiale, „imEDIATE”, cum avea să spună Lucian Blaga. Această raționalitate individual-umană care se autoguvernează reprezintă temeiul tezei despre meritul egal și statutul de scop-în-sine acordat fiecărui individ.

Deși se consideră că cele mai influente poziții ale lui Kant în filosofia morală se găsesc în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trebuie considerate și ideile din *Critica rațiunii practice*, *Metafizica moravurilor*, *Antropologia dintr-un punct de vedere pragmatic*, *Religia numai în limitele rațiunii*, precum și alte eseuri istorice sau filosofic-culturale pentru a cuprinde complexitățile și antinomiile, tensiunile și contradicțiile concepției kantiene despre morală, ceea ce nu ne putem propune în acest studiu.

Kittay¹⁰ critică teoria morală kantiană pornind de la exemplificarea și analizarea situației concrete a indivizilor cu dizabilități cognitive, cu efect negativ asupra capacităților morale, exact acelea care sunt din perspectivă kantiană esențiale, *necesare* pentru a face din ființa în cauză o persoană cu demnitate și drepturi morale, cu alte cuvinte, „un scop în sine”. Pentru Kant, caracteristicile umane contingente nu contribuie la definirea unei ființe morale, ci acest imperativ categoric activ și funcțional în viața interioară și socială a individului generează respectul și demnitatea care fac din om „un scop în sine”. Nu există un degrade al acestui statut de scop în sine și nici al naturii raționale și al capacității de a urma principiile morale.

Anticipând comparația delicată a concepției kantiene și rortiene, o comparație care se susține numai în mod limitat, sub anumite aspecte, asemănarea esențială între concepțiile lui Kant și Rorty constă în orientarea dispoziției etico-morale

⁹ Kant arată: „Conceptul oricărei ființe raționale care trebuie să se considere ca universal-legislatoare, prin toate maximele voinței sale, pentru a se judeca pe sine însăși și acțiunile sale din acest punct de vedere, duce la un foarte rodnic concept dependent de el, anume la cel al unui imperiu al scopurilor. Înțeleg însă prin un imperiu legătură sistematică prin legi comune a unor ființe raționale deosebite. Deoarece legile determină scopurile după valabilitatea lor universală, atunci, făcând abstracție de la deosebirea personală a ființelor raționale, precum și de la orice conținut al scopurilor lor particulare, poate fi gândit o totalitate a tuturor scopurilor (atât a ființelor raționale ca scopuri în sine precum și a scopurilor proprii ce fiecare și le-ar propune), în legătură sistematică, adică un imperiu al scopurilor, ceea ce, după principiile de mai sus, e posibil”. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1929, p. 116.

¹⁰ Eva Kittay, „At the Margins of Moral Personhood,” *Ethics*, vol. 116, nr. 1, 2005, pp. 100–131. V. și Linda Barclay, *Disability with Dignity*, New York, Routledge, 2020.

kantiene. La Kant, ceilalți sunt scopuri în sine prin calitatea lor de a putea *prin natura lor să urmeze imperativul categoric*, iar la Rorty ceilalți sunt scopuri în sine prin comprehensiune și conștientizare empatică a faptului că ceilalți sunt asemenea „nouă” în fața suferinței. Diferența esențială între concepția morală kantiană și cea etică rortiană stă în faptul că totul decurge din raționalitate, respectiv din conștientizare. Se poate însă conștientizare fără raționalitate? Răspunsul nu poate fi decât negativ, iar rolul raționalității în conștientizare nu poate fi decât important. Declanșatorul demersului acestui studiu constă în decelarea unor subtile filoane kantiene în concepția gânditorului contemporan nekantian și antimetafizic Richard Rorty. Iar acest studiu comparativ este posibil datorită complexității gândirii kantiene și mai ales specificului antinomic al filosofiei kantiene, generând și anumite neclarități, contradicții și dificultăți.

În contextul filosofiei kantiene, caracterul moral al oamenilor este același, egal sau similar, în sensul că se poate vorbi despre acesta la modul general, deși pot exista nivele la care se realizează sau se manifestă dispozițiile morale. În literatura specifică filosofiei morale kantiene se discută aspectul acesta în sensul că sugarii, copiii mici, omul adormit, persoanele care suferă de autism sau de sindrom Down posedă un statut moral *întemeietor*, deși nu (complet) realizat¹¹.

Totodată, nici măcar pentru Kant ființa umană nu se reduce la rațiunea întemeietoare, ființa umană kantiană este generică, dar nu este schematică: toate aspectele umanului și ale ființării sunt de interes, spre exemplu, inclusiv râsul și umorul¹². Această discuție și aceste aspecte sunt deosebit de relevante și din perspectiva faptului că regăsim la Kant o respingere a umorului care disprețuiește degradant alte ființe umane. Astăzi se valorifică faptul că Imm. Kant a contribuit și la o filosofie a umorului printr-o direcție importantă, și anume aceea a „teoriei incongruenței”, în lucrarea *Critica facultății de judecare* (1790). Din perspectivă kantiană, umorul nu presupune ironie, sarcasm, cinism, umilire a celorlalți, dispreț față de ceilalți, ci altceva: o surpriză, o turnură neașteptată a lucrurilor.

„Teoria incongruenței” reprezintă o sintagmă legată de numele lui Kant în filosofia contemporană a umorului (alături de „teoria superiorității” sau „teoria detensionării”), deși termenul „incongruență”¹³ nu este unul dintre termenii folosiți

¹¹ Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Editura Humanitas, 2007 (cap. 6). Tamar Schapiro, „What Is a Child?”, *Ethics*, vol. 109, nr. 4, 1999, pp. 715–738.

¹² În filosofia contemporană a umorului, râsul și umorul sunt categorii distincte, astfel că filosofia umorului astăzi nu este și a râsului, dar la Kant umorul și râsul sunt corelate.

¹³ Termenul „incongruență” este folosit însă de Schopenhauer, care are o filosofie a umorului similară cu cea a lui Kant. În *Lumea ca voință și reprezentare*, volumul al II-lea, Schopenhauer arată că, în fiecare caz, râsul este declanșat de percepția surprinzătoare a *incongruenței* sau a nepotrivirii, dintre un concept și anumite obiecte reale gândite, ca de la sine înțeles, într-altfel. Este o idee care apare timpuriu, într-un mod oarecum asemănător, și la Epictet, care arată, sub o altă preocupare decât cea pentru umor, că oamenii se necăjesc din cauza opiniilor pe care le au despre lucruri, nu din cauza lucrurilor.

de Kant. Totuși, acest termen surprinde conținutul teoriei kantiene a umorului, precum și caracterul intelectual, cognitiv, mai degrabă decât emoțional al teoriei sale. Aplicarea acestui termen s-a produs mai recent. În centrul teoriei kantiene stă această dinamică generată de o incongruență, umorul izvorând din ceea ce este neașteptat din turnuri ale situației, din surprize, din ceea ce este nepotrivit. Altfel spus, teoria incongruenței identifică modele conceptuale ale umorului¹⁴.

Dualitatea situației umane raționale și neraționale, senzuale, asemănătoare animalelor creează multiple complexități în confruntarea și simțurile, și intelectul, și rațiunea în gestionarea unei vieți morale drepte, a unei vieți corecte, în fața forului social și a celui interior. Oamenii sunt actori și acționează asupra lor înșiși și a altora, dar atunci când cineva adoptă paradigma morală kantiană de a concepe toate ființele umane ca un scop în sine înțelege statutul special al ființei umane, scopul etic al existenței umane. Al doilea moment din această comunicare se referă la descrierea respingerii kantiane a disprețului pe fondul unei concepții a umorului ca incongruență. La Kant, etica trebuie să fie o prezență călăuzitoare în toate activitățile sociale. Dintre aceste activități, umorul este cel mai puțin examinat și cel mai volatil din punct de vedere etic (deși, în zilele noastre, corectitudinea politică tinde să „corecteze” și să prevină această deficiență prin anularea libertății individuale și a alegerii). În *Critica facultății de judecare*, Kant afirmă că în tot ceea ce declanșează un râs plin de vitalitate trebuie să existe ceva absurd (în care înțelegerea, prin urmare, nu poate găsi satisfacție), iar râsul este o afecțiune care decurge din transformarea bruscă a unei așteptări încordate în nimic¹⁵. Iată principalul aspect și semnificația teoriei kantiene a incongruenței. Totodată, Kant consideră că în umor nu găsim decât chestiuni minore: este o joacă a ideilor, a gândurilor, căreia i se asociază aspectul jucăuș al fizicului uman, prin reacții jucăușe, cum ar fi și gâdilatul, sau altele, ca în orice alt fel de joacă.

Simon Critchley observa în *On humor*¹⁶ că glumele „sfășie predicțiile noastre uzuale despre lumea empirică”, fiind surprinzătoare și iluminând aspecte neașteptate. Analizând râsul, arată Critchley, Kant limitează umorul la domeniul agreabilului mai degrabă decât al frumosului, sustrăgându-se judecății estetice propriu-zise. Totuși, în teoria kantiană a umorului „există ceva în forma judecății estetice care necesită consimțământ sau acord intersubiectiv”, iar spunând o glumă cumva, se implică faptul că cer într-adevăr acordul celorlalți cu privire la conținutul umoristic. Există o anumită universalitate a umorului și o dezinteresată „orientare spre scop (acordul asupra faptului amuzant că e amuzant și râsul), dar în mare parte dezinteresat”¹⁷.

¹⁴ J. Morreall, *Taking Laughter Seriously*, Albany, New York, State University of New York Press, 1983, p. 15 și Ian Jaeger Straus, „Incongruity Theory and the Explanatory Limits of Reason”, Series UVM Honors College Senior Theses, vol. 26, 2014. <https://scholarworks.uvm.edu/hcoltheses/26>.

¹⁵ Imm. Kant, *Critica facultății de judecare*, partea I, secțiunea 54.

¹⁶ Simon Critchley, *On Humor*, New York, Routledge, p. 1. V. și R. Clewis, *Kant's Humorous Writings*, New York, Bloomsbury Academic, 2020.

¹⁷ *Ibidem*, p. 84.

Una dintre glumele ilustrative pe care le folosește Kant este aceea a neguțătorului bogat care are o dilemă: ar dori o înmormântare grandioasă, dar cum să facă, pentru că acei veniți să-l plângă vor arăta cu atât mai veseli cu cât le va oferi mai mulți bani pentru a-l plânge mai abitir! Se observă „incongruența”, dar nici în acest exemplu, nici în celelalte, elementul surpriză nu este niciodată și un element de dispreț la adresa altcuiva.

O astfel de atitudine jucăușă nu se poate transfera către ceilalți din perspectiva tratării lor ca „scopuri în sine”. Jocul orientat și neorientat al gândurilor poate declanșa sentimente vii de speranță, frică, încântare, furie sau dispreț, în alternanță, dar statutul special al ființei umane este asigurat de Rațiune ființei umane, tocmai prin faptul că posedă Rațiune și prin aceasta imperativul categoric va funcționa în sensul respingerii umorului ca dispreț. Prin această punere kantiană a problemei ajungem și la interpretarea care mai este denumită și „formula umanității asociată imperativului categoric”: pe scurt, nu ar trebui vreodată să acționăm (reacționăm) tratând umanitatea noastră (din noi) sau a celorlalți ca mijloc. Iar de aici decurge un specific kantian al respectului pentru ceilalți. Oamenii ajung să folosească alți oameni pentru scopurile lor, fiindcă realist (pragmatic, „consecințialist”) vorbind, aceasta este o parte a conviețuirii, care nu poate fi total epurată, cu atât mai mult într-o societate modernă și contemporană în care funcționează diviziunea muncii și în care nu ne mai producem cele necesare prin propriile eforturi și mijloace. Dar oamenii pot rămâne oameni numai prin devotamentul lor rațional față de imperativul categoric. Răspunzând imperativului categoric, umanitatea celor cu care ne aflăm în relații sociale (de „interdependență”) necesită o atenție specială, iar întrajutorarea sau relaționarea interesată cu celălalt *nu e doar o relaționare co-interesată*, ci, din perspectiva filosofiei morale kantiene, are acest dublu aspect al respectului pentru umanitatea celuilalt, ce se poate manifesta, în interpretarea noastră, comunicațional (cuvinte, intonații, mimică), gestual și atitudinal, în contextele și ponderile potrivite, prin interacțiuni și relaționări, servicii și daruri, împărțășind viziuni și proiecte.

Conexiunea cea mai ușor de înțeles cu filosofia ironistă a lui Richard Rorty provine din perspectiva relaționării receptive și sensibile față de celălalt ca fiind respectat în umanitatea sa. Ironismul, atitudinea ironistă, filosofia ironistă reprezintă elemente centrale într-o versiune contemporană a *formulei umanității*, o formulă a umanității kantiană, dar și rortiană, modulată, transfigurată într-o etică ironistă. În ceea ce privește imperativul categoric, acesta este păstrat printr-o transfigurată „traducere” în contextul unei filosofii contemporane pragmatice rortiene, o filosofie a contingentelor și nu a esențialismelor metafizice și morale. Dar, trebuie precizat, ironismul nu reprezintă atitudinea ironică, ba dimpotrivă. Vom clarifica în cele ce urmează această diferențiere.

Ipotetic vorbind, și Kant ar fi putut cădea de acord cu Judith Shklar că a fi crud este un lucru rău, de maximă gravitate, pe care-l poate face cineva, așa cum o face și Rorty, în mod explicit și chiar întemeietor pentru perspectiva sa filosofică din *Contingență, ironie și solidaritate*.

„Schizez un profil al «ironistului liberal»”, spune Rorty, precizând că semnificația termenului „liberal” este aceeași ca la Judith Shklar. Concepția filosofică rortiană, postliberală și neopragmatistă conturează o „figură centrală”, *ironista*, care-și conduce viața în mod *ironist* și despre care s-ar putea spune că este caracterizată de *ironism*. Acest demers, apelul la o figură centrală, cvasigenerică (căci nu descrie toți oamenii, descriind doar spiritele liberale și nici pe acestea toate, ci numai o selecție, în sensul definirii de mai sus), este extrem de surprinzător la Richard Rorty. Acest filosof este un neopragmatist, postliberal, antiesențialist, antimetafizicist și care refuză ideea de „natură umană”, considerată ca reper teoretic tot un esențialism, o metafizică ori un om generic, ca în filosofia lui Kant. Este deopotrivă interesant și surprinzător faptul că Rorty totuși ajunge la concluzia că se impune definirea unei „figuri centrale”, deși refuză o natură umană în filosofia sa neopragmatistă (construind o ontologie postliberală întemeiată pe o epistemologie neesențialistă și pe o filosofie a culturii care stă pentru un tip special de umanism etic).

„Figura centrală” rortiană nu este un om generic, ci mai degrabă un model „aspirațional”¹⁸ de individ necesar de descris dacă este ca solidaritatea și umanitatea noastră socială și individuală să fie posibile. În acest sens, avem în filosofia rortiană un filon clar reprezentând un alter ego al formulei umanității și al imperativului categoric. Să detaliem. Ironistul este un nume pentru individele și indivizii care *reușesc* să-și conștientizeze și să-și confrunte caracterul contingent al convingerilor și al dorințelor proprii într-un mod istoricist și nominalist. Un astfel de demers conduce la înțelegerea faptului că aceste convingeri și dorințe proprii nu au vreun temei metafizic, special, care să le confere „greutate”, „tărie”, „sfințenie” sau vreun fel de „precedență” asupra altora, în absolut, dincolo de spațiu și timp. Aici este o diferență majoră față de Kant în a cărui concepție metafizică Rațiunea conferă (toate) astfel de atribute excepționale.

Rorty clarifică ce înțelege prin ironistă (ironist), un reper neopragmatist explicit definit la feminin, astfel:

„Voi defini un «ironist» ca fiind o persoană care îndeplinește trei condiții: (1) Ea are îndoieli radicale și continue cu privire la vocabularul final [sintagma «vocabular final» stă pentru «convingeri»] pe care ea îl folosește în prezent, pentru că a fost impresionată de alte vocabulare, vocabulare luate ca finale de oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici asigura și nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care ea filosofează despre situația ei, ea nu crede că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, ori că ar fi în contact cu o putere care nu este a ei însăși. Ironiștii care sunt înclinați să filosofeze nu văd alegerea dintre vocabulare realizată în cadrul unui metavocabular neutru și

¹⁸ Termenul „aspirațional” nu există în limba română, dar face plastic trimitere la orientarea către aspirații înalte. Ar fi un sinonim al termenului „înălțat” pe care-l folosea Lucian Blaga cu sens figurativ.

universal și nici printr-o încercare de a străbate dincolo de aparențe către real, ci pur și simplu prin alegerea noului împotriva vechiului.”¹⁹

Vom vedea că în opera lui Richard Rorty acest „nou” nu este un flușturatic, superficial act de snobism și nu este un „relativism dizolvant”, ci stă pentru „deschidere”, „libertate”, „schimbare”, conceptele stindard ale stângii cultural-liberale și, mai mult, toate orientate de refuzul cruzimii. Întrebările „De ce n-ai fi crud?” și „Cum decizi când să fii solidar și când să te dedici proiectelor de realizare personală?” sunt întrebări majore, centrale și orientative (determinante) pentru atitudinile, acțiunile și viața ironistului, adică pentru ceea ce înțelege Rorty prin „ironism”. La acestea se adaugă și întrebarea „Când poate cineva să-și favorizeze membrii propriei familii, propriei comunități în defavoarea altora selectați aleatoriu?” Rorty consideră că oricine identifică răspunsuri întemeiate la acest tip de întrebare – rezolvări ale dilemelor morale de acest fel – este încă, în profunzimile ființei, un teolog sau un metafizician, convins de o ordine dincolo de timp și schimbare, care determină atât recunoașterea existenței ca existență umană, cât și stabilește o ierarhie a responsabilităților²⁰. Rorty arată:

„Ironista își petrece timpul îngrijorându-se cu privire la posibilitatea ca ea să fi fost inițiată într-un trib greșit, învățată să vorbească limba greșită. Îi face griji că procesul de socializare care a transformat-o într-o ființă umană, oferindu-i o limbă [un mediu și un instrument de exprimare- subl. ns.], poate că i-a dat limba greșită și astfel a transformat-o într-un tip greșit de ființă umană.”²¹

Nu este aici o versiune de imperativ categoric transfigurat care exacerbează dependența vieții și împlinirii vieții umane de limbaj? Astfel de îngrijorări sunt expresia cea mai clară a unei ființe umane devotate extrem unui imperativ categoric, formulat într-un vocabular neopragmatist și nu metafizic. Mai departe, Rorty arată și faptul că ironista este motivată să-și articuleze „poziția” în termeni filosofici, dar realizează că nu se poate baza cum și-ar dori pe termeni precum „*Weltanschauung*”, „perspectivă”, „dialectică”, „cadru conceptual”, „epocă istorică”, „joc de limbaj”, „redescoperire”, „vocabular” și „ironie”, căci tot ceea ce moștenim ca „realitate” și „adevăr”, lăsate neexamine, pot conduce la atitudini și acte de cruzime²².

Așa cum arătăm și în *Neopragmatism și postliberalism. Un Weltanschauung contemporan*²³, ironista abandonează vechii termeni fiindcă se dovedesc a fi presupuneri și prejudecăți nefondate, construind o cultură ironistă, așadar înlăturând recursul la

¹⁹ Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 73.

²⁰ *Ibidem*, p. xv.

²¹ *Ibidem*, p. 75.

²² *Ibidem*.

²³ Henrieta Anișoara Șerban, *Neopragmatism și postliberalism. Un Weltanschauung contemporan*, ed. cit., p. 328 sqq.

astfel de termeni, prejudecăți și atitudini prejudiciabile. Calea către cultura ironistă este susținută, așa cum am explicat în lucrările noastre anterioare, dar din perspective diferite, în cadrul unei genealogii filosofice care începe cu Hegel și continuă prin Nietzsche, Heidegger, Derrida și Foucault, cu ajutorul pragmatistilor, filosofilor analitici precum Wittgenstein și Davidson.

Rorty face recurs la toți acești autori precum și la o investigație cultural-literară prin interpretarea rolului și a semnificației potențial ironiste a unor personaje literare care apar în operele lui Marcel Proust și Harold Bloom. Vechii termeni nu sunt neapărat arhaisme în mod nediscriminant, ci sunt selectați prin conștientizare, prin analiză, prin gândire, raționament ca presupoziii și prejudecăți vătămătoare și numai în această calitate vor fi desemnați de către ironistă ca „vechi”, adică învechiți, potențial vătămători și de înlăturat.

Ironismul nu este ironie. Ironia se apropie de cruzime și este de fapt respinsă de Rorty. Ironismul este mai degrabă autoironie, în sensul în care o doză de autoironie este necesară în conștientizarea contingenței și în raportarea la contingență. Ironismul, acest concept diferit de ironie și apropiat mult de autoironie, de investigarea detașată a propriilor temeuri, a propriilor presupoziii, convingeri și dorințe, este produs de o cultură liberală și produce la rândul său pe mai departe, cu reverberații extinse, o cultură de tip liberal²⁴, care cultivă ironismul, care pune în practică ironismul și care-l recomandă ca pe șansa de a fi cu adevărat împreună cu ceilalți: șansa la solidaritate, întemeiată pe posibilitatea unei reale deschideri față de celălalt, odată ce se permeabilizează barierele stabilite de metafizică, tradiție și prejudecată. Putem vedea în ironism (generat de atitudinea ironistă/postliberală) și în cultura ironistă, în această perspectivă interpretativă, o poveste triumfătoare a progresului. Precaută în fața opozițiilor binare generatoare de ierarhii, ordini și narațiuni justificative definitorii pentru *status quo* (necesitate/contingență, universal/particular, public/privat, filosofie/poezie, adevăr/metaforă, inferență/narațiune, logică/retorică, descoperire/creație, metafizicieni/ironiști), ironista este conștientă cu privire la contingența acestor opoziții ordonatoare. În consecință, ironista²⁵ și, implicit, cultura ironistă navighează printr-o serie de opoziții binare (paralele) care elimină contrastul central dintre rațiune

²⁴ Pentru Rorty, liberalismul definit ca refuz al cruzimii, spiritul democratic și devotamentul pentru democrație se împletesc și se creează reciproc.

²⁵ Forma de feminin, faptul că Rorty definește „ironistul” ca „ea” (*she*), care are diferite caracteristici, ar fi recomandabil de interpretat ca experiment al gândirii care „întoarce pe dos” masculinul ca neutralitate filosofică a limbajului, expunând receptorul filosofiei sale ironiste la „celălalt”, la reversul formei masculine ca formă neutră, generică. Iată că putem asuma forma de gen feminin ca formă neutră, generică și, implicit, iată cât de inconfortabilă este forma feminină ca formă neutră, generică. În aceasta ar consta în nuce experimentul de gândire menționat. Privilegiem în acest studiu într-o anumită măsură forma de feminin, așa cum o face și Rorty în definiția sa, fără a exclude bărbații, masculinul (și, în termenii actuali, niciuna dintre formele de gen intermediare, căci nici Rorty nu o face și nu urmărește acest lucru) din argumentul pentru ironism, cultură ironistă extinsă și solidaritate extinsă, din filosofia și etica ironistă și nici din interpretarea noastră pentru argumentarea lui Rorty în ipostaza paradoxală de kantian nekantian.

versus estetică. Libertatea și progresul, atât cât pot fi realizate sau construite prin efortul indivizilor umani, depind de slăbirea sau relativizarea, sau inversarea ori punerea în discuție a privilegiului reprezentativ pentru primii termeni din opozițiile binare de mai sus, după cum este mai adecvat ca refuz al cruzimii.

O mare parte din mesajul ironist al lui Rorty este un avertisment împotriva erorii filosofice tradiționale de a universaliza vocabularul și narațiunea cuiva (adică un anume *Weltanschauung* și justificarea acestuia) ca autoritate asupra tuturor celorlalte vocabulare (termenul înseamnă, așa cum am explicat, pentru viziuni asupra lumii, viață, relații cu ceilalți și pentru ipostaze ale sinelui) și narațiuni, să presupunem că ceea ce este privat trebuie să fie unit prin rațiune și adevăr fundamental cu ceea ce este public. În ce sens respinge ironismul universalizarea? Ideea că idealurile private sunt cu adevărat valabile doar dacă sunt validate public este respinsă, dar perspectiva în care idealurile private au în sine relevanță publică este considerată valoroasă. Contradicția între aceste două paliere este numai aparentă. Ironista postliberală ar trebui să se mulțumească cu posibilitatea de a înțelege contingența și particularitatea idealurilor personale urmărite, ca o oportunitate de a asigura o autonomie privată a creației și a autocreării, eventual, a autoperfecționării.

Ironista vrea să „depășească autoritatea fără a avansa, la rândul său, o pretenție de autoritate”, ceea ce nu implică cum ar putea fi înțeleasă printr-o abordare interpretativă grăbită, o implicată delegitimare și a autorității demersurilor individuale care au totuși nevoie de o recunoaștere publică, ceea ce implică (întrucâtva) o autoritate – a calității lor, a justificării lor, a adecvării lor, a venirii lor la moment salutar (*kairos*), a bunelor consecințe pentru a putea fi considerate, apreciate, urmate sau finanțate, după caz. Sensul rortian este în viziunea noastră cel de eliberare de constrângere a demersurilor individuale, printr-o procesualitate care implică o anumită relativizare specifică afirmării eului subiectiv, unei istorii de viață specifice, în termenii proprii (ai oamenilor diferiți), stabiliți în vederea realizării solidarității umane împotriva cruzimii, violenței și suferinței, precum și în vederea creației, pe cât posibil (după contexte și puteri), a unui viitor mai bun²⁶.

Construcția rortiană publicată sub titlul *Contingența, ironie și solidaritate* își desfășoară cu ușurință semnificațiile, atunci când este înțeleasă ca un ansamblu cu trei niveluri importante interdependente, toate cu referire la existența umană. Identificăm un prim nivel, contingența, care are și o relevanță epistemologică și care, odată înțeleasă, oferă condițiile de posibilitate pentru a conștientiza lumea și stările de fapt altfel, „eliberând” oamenii de „vocabularele” (convingerile) și atitudinile lor uzate (orbitoare). Al doilea nivel identificat este reprezentat de „ironism”. La Rorty, ironismul reprezintă atitudinea deschisă, adecvată, mai puțin îndatorată față de presupuziții și prejudecăți față de lume, față de stări de fapt și de ceilalți oameni, după înțelegerea contingenței și a consecințelor nemetafizice ale

²⁶ Acesta este un alt aspect al unei idei strălucite: viitorul depinde de caracterul oamenilor implicați în sau de prezentul aflat în desfășurare, mai exact, în funcție de ceea ce apreciază și de ceea ce își propun să realizeze (și cu ce preț).

contingenței. Al treilea nivel este solidaritatea, un deziderat mai degrabă și mai profund realizabil, odată ce este întemeiat pe atitudinea ironistă (o deschidere specifică față de celălalt) și pe cultura ironistă pe care o susține și o creează, care se extinde ca un liant aparte hrănind o socialitate și o solidaritate de mare profunzime.

De fapt, etica rortiană este posibilă deoarece filosofia ironistă și cultura ironistă vorbesc despre *ironism* și nu despre „ironie”; căci ironismul presupune, așa cum am mai precizat, mai degrabă o atitudine definită de autoironie decât de ironie. O astfel de atitudine filosofică și democratică este necesară în vederea unei detașări gânditoare acomodată și îngăduită de „cotitura” ironistă, de deschiderea propriului „vocabular” al cuiva, al fiecăruia, de dorit, al tuturor, un „vocabular”, adică un *hexis* pentru un *Weltanschauung* distanțat major de presupuzițiile și prejudecățile cuiva. Este îndatorirea individului să se îngrijească să nu fie „tipul greșit de individ”, cu precizarea că numai individul în cauză este evaluatorul și responsabilul față de o astfel de situație.

Odată înțeleasă contingența (și dobândită conștientizarea), distanțarea de propriile convingeri devine posibilă. În filosofia ironistă este vorba despre o distanțare drastică de presupuzițiile și de prejudecățile proprii, atent urmărite, „vânate” cu acribie pentru că ironista conștientizează cât de ușor se „strecoară” ele odată cu socializarea, cu tradiția, prin interacțiunile cu ceilalți („teologi” și „metafizicieni”), nefiind vorba despre o detașare de ceilalți sau de societate, în sensul elitist, arogant, disprețuitor sau crud.

Lucrarea *Contingență, ironie și solidaritate* are încă din titlu marile paliere ale filosofiei ironiste: trei substantive înlănțuite în enumerație, trei termeni de același tip cu o anumită sonoritate asemănătoare, ceva mai asemănătoare în limba engleză. Este și o anumită construcție, un crescendo aspirațional, pornit de la temeiul contingent al filosofiei ironiste, trecând prin ironie pentru a discuta conștientizarea autoironică ce face posibile ironista, ironismul ca atitudine filosofică și etică și cultura ironistă, pentru a ajunge (ascendent) la palierul al treilea, al solidarității.

Simon Critchley²⁷ critică ironista/ironistul, pe care îl interpretează ca pe un tip de nihilist capabil (intelectiv-sensibil) să răspundă la solicitarea etică majoră de a identifica în ceea ce există în jurul său și solicită din parte-i un răspuns, sub forma unui proiect etic cu valențe reformatoare. Critchley propune „nihilistul activ”, care neagă și refuză selectiv doar ceea ce reprezintă obstacole în calea unui anumit proiect reformator și etic pe care și l-a asumat. Chiar și după această expunere concisă transpare clar faptul că nihilistul activ reprezintă numai o versiune de ironistă, sau un alt nume pentru aceasta.

Foloseam mai sus formularea de „reper descriptiv *cvasigeneric*” pentru ironistă. Nu era deloc întâmplător, iar la momentul acela am explicat numai parțial motivațiile pentru alegerea acestei formulări. Celălalt aspect, deosebit de important, se referă la faptul că, în mod potențial, prin conștientizarea ideii care desemnează

²⁷ Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London, Verso, 2007.

cruzimea drept cel mai cumplit lucru pe care-l poate face cineva și prin conștientizarea contingentei, în concepția lui Rorty, toți oamenii pot deveni liberali (cel puțin în mod gradual), în sensul dat termenului de Rorty, apoi, toți pot deveni *ironiste* (ironiști), pentru ca până la urmă toți oamenii să fie *parte a unei culturi ironiste*, participanți activi la o cultură ironistă și *solidari*, contribuind la o societate postliberală caracterizată de libertate și de solidaritate.

Comparativ, locul copleșitor ocupat în filosofia kantiană de *Rațiune* este ocupat la Rorty de *conștientizare*, fără de care sensibilitatea afectiv-cognitivă și educată la fațetele și modurile de prezentare ale cruzimii, precum și formularea refuzurilor pragmatiste, adecvate și eficiente ale cruzimii nu sunt posibile.

Conștientizarea rădăcinilor metafizice și tradiționaliste ale diferențelor între convingerile individuale este, de asemenea, decisivă pentru formarea atitudinii ironiste, pentru decelarea presupuzițiilor specifice unor anumite metafizici și tradiții de raportare la lume, pentru acceptarea posibilității de a redescrie lucrurile și de a depăși perspectivele și convingerile recomandate ca standard, atunci când este cazul și pentru practicarea unei metode a redescrierii. Prin conștientizare, lucrurile pot fi reevaluate și redescrise diferit, eventual mai clar și mai liberal în măsura în care aceste redescriseri răspund mai bine imperativului de refuz al cruzimii.

Ceea ce decurge de aici este statutul etic călăuzitor al ironismului ca mod de viață și ca recunoaștere a unei umanități de-esențializate în celălalt; să spunem concis că este vorba despre o umanitate caracterizată mai ales prin potențiala vulnerabilitate umană (sau, mai extins, a viului) în fața fațetelor multiple ale cruzimii și ale suferinței. Umiliința, ca fațetă a cruzimii și a suferinței, ar fi, de asemenea, exclusă din modul ontologic specific uman, în perspectiva filosofiei rortiene. Avem aici, în opinia noastră, o formulare a imperativului categoric și a formulei umanității, căci filosofia ironistă ne aduce fără aripi metafizice, în mod pragmatic („neopragmatist”, în terminologia specifică lui Rorty) la a răspunde kantian la cerințele demnității umane sub călăuzirea altor termeni de vocabular. Demersul rortian, redescriserea, este de tip cognitiv, filosofia ironistă se reclamă de la epistemologia rortiană care statuează că filosofia nu este o „oglină a naturii” și, ca urmare, prin ironism și cultură ironistă nu avem de-a face cu un puseu afectiv al inimilor sensibile (chiar dacă sensibilitatea nu este de eliminat, nu trebuie să împingem ideea rortiană până într-acolo).

În interpretarea lui Eugen Huzum, proiectul antireprezentational rortian este mai puțin un demers afectiv. Huzum arată:

„Să ne amintim că Rorty afirmă că argumentele (cum ar fi voința sau sentimentele) nu sunt decisive în acest sens. Mai degrabă, obiceiul treptat de a abandona cuvintele sau metaforele vechi în favoarea altora noi are un asemenea rol. Or, un astfel de obicei, deși nu imposibil, este foarte greu de realizat. Situația actuală nu ne poate oferi indicii clare dacă acest lucru se va întâmpla sau nu, dar măcar ne poate arăta cu certitudine că lupta dintre vocabulare alternative este departe de a fi încheiată. Dimpotrivă, abia începe.

Rorty însuși este, de altfel, conștient de acest lucru atunci când scrie că întrebarea „adevărului pragmatismului (...) va fi decisă dacă istoria ne permite bucuria de a decide astfel de întrebări doar într-o alegere lentă și dureroasă între imaginile de sine, între alternative”²⁸.

În viziunea noastră, trebuie considerat și faptul că lupta dintre vocabularele alternative nu se desfășoară haotic, ci este orientată de principiul aparent modest, dar colosal prin implicații, al refuzului cruzimii, în fapt, un principiu de tip kantian (un fel de imperativ categoric). Deși nu este iluminat de Rațiune, cum este imperativul categoric, acest principiu rortian este iluminat de capacitatea generală de a conștientiza cum stau lucrurile și care sunt consecințele posibile ale perpetuării unor anumite stări de fapt. Este și o capacitate intelectuală educată, așa cum am mai precizat, căci Rorty chiar în definiția ironistei vorbește despre *expunerea* la alte vocabulare, iar în paginile lucrării *Contingență, ironie și solidaritate* tratează importanța deosebită a marilor opere care tratează problema cruzimii enumerând mari autori (precum Nabokov și Orwell). Conștientizarea și cogniția, dimensiunea epistemologică sunt prioritare în lupta dintre vechi și nou, în redescoperire, în lupta de înlocuire a vechilor vocabulare cu cele noi. Dar a considera că Rorty elimină total aspectul sentimentelor din viziunea sa este o poziționare interpretativă extremă, deoarece, revenind la *expunerea definitorie la alte vocabulare* pentru ironistă, nu ar trebui să omitem că *expunerea* la care se referă în mod explicit Rorty este la filosofie, literatură, conceptualizarea democrației și cultură, nu la metafizică, matematizare, formalizare sau logică, iar de aici nu trebuie nici trasă cealaltă concluzie extremă, că ar recomanda un analfabetism în probleme de metafizică, matematizare, formalizare sau logică.

Spre ilustrare, din perspectiva noastră, putem sublinia faptul că într-o interpretare rortiană mai fidelă, înlocuirea vechiului vocabular cu cel nou nu este atât o chestiune de batjocură, de ironizare gratuită, un exercițiu visceral ori intelectual futil și derizoriu (ridicol), ci este un efect al unui fenomen de conștientizare a unei stări de fapt care prezintă aspecte ale cruzimii și solicită atitudini și acțiuni de refuz al cruzimii. Tocmai o conștientizare profundă a lucrurilor poate cutremura poziționarea individuală în relația cu lumea, cu consecințe firești, adecvate de modificare a vocabularului (adică a convingerilor și a raportării intelectuale la lume, determinantă pentru acțiunea individuală). Dacă sentimentele și voința au acolo o pondere, acestea vor fi îndatorate preeminenței procesului de conștientizare. Totodată, ironista, fiind o creatoare (de nou vocabular, de cultură, de perspective și proiecte), în virtutea conexiunii dintre gândirea creatoare, emoție și sentiment, nici apariția și nici funcționalitatea noilor vocabulare nu pot fi total deconectate de

²⁸ Eugen Huzum îl citează, în acest sens, pe Richard Rorty („Pragmatism and Philosophy”, K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, MIT Press, Cambridge, 1986, p. 62). Eugen Huzum, „Richard Rorty and *the Project of the Anti-representational Redescription of Knowledge*”, *Symposion*, II, 1, 2004, pp. 42–55.

emoție, nu este deconectată de *trăire*, ca experimentare subiectivă a unei stări de fapt, ca experiențiere. În acest sens, există o conexiune interesantă între filosofia ironistă și trăirism (și filosofia vieții, în general), dar aceasta este o altă temă.

Neopragmatismul rortian se preocupă de „vocabular”, narațiune, ironie, cultură ironică, solidaritate, contextualism și consistență, fără a renunța la niciun ingredient al pragmatismului clasic, doar „adăugând” la acesta. Astfel, în interpretarea lucrurilor, devine aproape absurd să vorbim despre elitism și chiar despre idealism în ceea ce privește postliberalismul rortian, pentru că, deși este vorba de creație în adevăratul sens al cuvântului, nu este o creație inspirată dincolo de om și de contextul său – aceasta este în principal o activitate creativă contextuală, este o muncă, cu consecințe practice. De fapt, acest aspect al consecințelor practice, reformatoare sau transformatoare, dacă vreți, ale practicii și praxisului, reprezintă dubla abordare ironistă sau, mai degrabă, baza acesteia. Totodată, este prezent și aspectul clarificator, specific pragmatismului. „Valurile” redescrierii restabilesc lucrurile în sensul clarificării.

Cu o perspectivă metaforică, „valurile” redescrierii însoțesc acțiunea ironistă reformatoare sau transformatoare, are, de asemenea, claritate etică, îndreaptă lucrurile și, prin urmare, echivalează în termeni socio-politici cu o acțiune clarificatoare. Din perspectiva lui Rorty, oamenii nu ajung la solidaritate de la sine, inerent sau când se află în căutarea adevărului sau a unei alte valori esențialiste, ci din oroare de cruzime sub toate formele acesteia. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu pot avea în comun căutarea adevărului și nu se pot simți solidari în acest demers. Doar că adevărul și căutarea adevărului nu sunt de ajuns, prejudecăți sau convingeri, „vocabularele” indivizilor, deschiderea lor, precum și capacitatea lor de a-și redescrise sau nu pozițiile putând facilita sau ruina solidaritatea.

Este necesar să evidențiem demnitatea ca precondiție, dar și ca o consecință a refuzului cruzimii. O umanitate împărtășită în demnitate se potrivește și este cultivată atât în cadrele filosofiei morale kantiene, cât și în cadrele filosofiei rortiene. Oricine poate deveni o ironistă sau un ironist: oricine refuză cruzimea în toate formele acesteia, în toate ocaziile sub toate deghizările, oricine conștientizează contingentele și oricine este deschis către ceea ce oamenii au în comun extrem de profund (atunci când refuză suferința și cruzimea). Ceea ce au acești ironiști în comun prin refuzul cruzimii și suferinței este umanitate, întemeiată nu neapărat pe rațiune, ci pe un simț educat al depistării cruzimii și o hotărâre fermă în respingerea acesteia. Aceștia se raportează astfel pe la toți oamenii. Potențial, toți sunt pe cale de a deveni ironiști. Oamenii se pot și recunoaște între ei astfel ca scopuri în sine și ca apărători ai unei formule extinse a umanității și, implicit, a solidarității umane extinse împotriva cruzimii (și pentru democrație).

Totodată, *oamenii se recunosc* sub trei dimensiuni umane, ca oameni și ca liberali și ca scopuri în sine, din perspectiva ironismului, și *sunt călăuziți și de un imperativ categoric* enunțat diferit, întrucâtva diferit de formularea kantiană și cu un fundament diferit, dar în continuare kantian. Prin refuzul cruzimii și, în consecință,

al suferinței, *ironiștii și ironistele se tratează unii pe ceilalți și unele pe celelate, toți pe toate și toate pe toți, toate persoanele pe toate persoanele, toți indivizii pe toți indivizii etc., indiferent de particularitățile lor, de orice natură ar fi acestea, ca scopuri în sine.*

În plus, această recunoaștere ironistă a celorlalți/ceiorlalte ca scopuri în sine este cultural-emoțională, dar nu este irațională. Ironismul este prin definiție parțial educat de marile exemple și de marile cărți. Astfel, putem rememora definiția umanității similare din oameni din *Negustorul din Veneția*, de William Shakespeare: „Dacă ne înțepi, nu sângerăm? dacă ne gâdili, nu râdem? dacă ne otrăviți, nu murim? și dacă ne nedreptățiți, nu ne vom răzbuna?”²⁹ Aceasta poate fi o lectură esențială în crearea unei poziționări ironiste față de lume și viață și față de ceilalți. Rememorarea lecțiilor marilor cărți este cât se poate de potrivită în cazul ironismului, care nu este exclusiv filosofic ori social, ci și liberal și democratic și educat prin „expunere” la marile cărți. Din perspectiva acestei interpretări, a ironismului rortian, putem considera că este un tip paradoxal de kantianism emancipat de fundamentele metafizice sau tinzând către emancipare reușită de fundamentele metafizice, dată fiind dificultatea deosebită a acestui deziderat, acționând mai extins și mai precis asupra ființelor umane definite mult mai comprehensiv. În consecință, ironismul este o expresie a formulei kantiene a umanității, iar Rorty poate fi descris antinomic drept „kantianul nekantian”.

²⁹ “If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge?” (William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, London, Bloomsbury, 2010).

